

Croire et ne pas croire

Les chemins de l'hétérodoxie dans le *Registre d'Inquisition* de Jacques Fournier

L'Inquisition avait pour vocation de poursuivre l'hérésie. En conséquence, les sources inquisitoriales, en dépit de leurs inévitables biais, constituent pour les historiens une documentation essentielle sur les déviations religieuses. Dans le cas qui nous occupe, certains des interrogatoires conduits par l'évêque de Pamiers ont enrichi de façon significative notre connaissance du catharisme, du moins du catharisme tardif. Jacques Fournier cherchait des hérétiques, et il en a trouvé : des cathares et des vaudois, dont plusieurs furent condamnés au bûcher. Voilà, si l'on peut dire, des hérétiques homologués, tant par ceux qui les traquent que par les historiens. Mais le soupçon d'hérésie, toujours évoqué pour justifier le comparution devant la tribunal inquisitorial de Pamiers, concerne aussi des personnes au profil religieux moins tranché. Pierre Sabatier, de Varilhe, s'entend rappeler en ces termes ses propos séditeux : « Avez-vous dit qu'il vaudrait autant aux gens qui sont dans les affres de l'agonie qu'on leur mette la chandelle bénite dans l'anus, plutôt que dans la bouche, comme on le fait présentement^(I, 49) ? » Un autre, Arnaud de Savinhan, a affirmé que le monde était éternel, une autre encore, Aude Fauré, de Merviel, s'est dite incapable de croire à la présence réelle... Ils sont ainsi une dizaine, dans le registre de Jacques Fournier, sans affiliation « hérétique » explicite, et à vrai dire inclassables par référence à un contenu dogmatique alternatif. Emmanuel Le Roy Ladurie² les désigne comme des « déviants », pour bien marquer ce qui les sépare des cathares ou autres hérétiques patentés. De fait, il est parfois possible de repérer dans leurs convictions hétérodoxes les traces, plus ou moins lisibles, de l'enseignement des Parfaits. Guillemette, d'Ornolac, par exemple, affirme que l'âme des hommes n'est rien d'autre que leur sang. Comme le note Jean Duvernoy, cela fait écho à l'anthropologie cathare qui considère l'homme comme l'union d'un corps, d'une âme et d'un esprit, ce dernier seul étant d'essence spirituelle. Mais que reste-t-il de cette théorie dans sa déposition ? Guillemette appuie ses convictions sur l'expérience. A la question de Jacques Fournier : « Pourquoi croyiez-vous que l'âme humaine n'était que du sang du vivant de l'homme, et qu'elle mourait avec le corps ? », elle répond : « Je le croyais premièrement parce que je voyais que quand tout le sang est sorti d'un être vivant, il meurt. Je le croyais deuxièmement parce que je ne voyais rien sortir du corps des hommes qui mouraient, si ce n'est du vent. » (I, 257) Sur ces deux points, elle a fait des observations précises : celle d'une oie qui, une fois décapitée, s'est agitée tant qu'elle avait du sang ; celle d'un nouveau-né agonisant, dont elle a guetté le dernier souffle pour voir si autre chose que de l'air sortirait de sa bouche.

Cet argumentaire peut nous sembler naïf. Et ce n'est pas l'un des moindres charmes du *Registre* de Jacques Fournier que de nous restituer maint exemple de ce bon sens populaire, bien éloigné des subtilités de la théologie, qui rend ces personnages si proches et si touchants. Que ce soit ou non sous l'influence de la prédication des cathares, Guillemette s'est posé des questions théologiques, et elle a tenté de les résoudre avec des moyens qui lui semblaient adéquats, aptes à justifier rationnellement le choix d'une réponse. Elle n'est pas seule dans ce cas : certains invoquent l'autorité d'un proverbe, d'autres celle de la parole d'un aîné... Autant de ressources sans nul doute tenues pour légitimes dans les conversations quotidiennes des villageois du XIV^e siècle.

¹ Toutes les citations proviennent de l'édition procurée par Jean DUVERNOY, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, Paris-La Haye, Mouton, 3 vol., 1978. Je donne entre parenthèses le n° du tome et la page.

² Dans *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1384*, Paris, Gallimard, 1975.

Je me propose de prendre au sérieux à la fois ces figures de « déviants » mineurs et leurs démarches argumentatives. Le Registre nous met en présence de gens du peuple qui ont imprudemment exprimé des convictions religieuses (ou, aussi souvent, des doutes) qu'une conception rigide du *credo* requis par l'institution conduit à désigner comme « hérétiques ». Pourquoi, comment de telles convictions ont-elles pu, tout simplement, se former et donner lieu à une expression publique, même si celle-ci, hors de tout prosélytisme, s'est cantonnée à la sphère de la famille et du voisinage ? Mon hypothèse est que la référence à des hérésies caractérisées – catharisme, valdéisme – ne suffit pas à rendre compte du phénomène et qu'il faut s'intéresser aux chemins par lesquels des hommes et des femmes sans compétences religieuses particulières sont devenus en quelque façon des théologiens, et des théologiens – inévitablement ? – hétérodoxes. Ces chemins sont divers, et c'est ce qui fait leur intérêt. On peut toutefois les ramener à quelques grands types, inégalement étudiés par les historiens. J'en explorerai trois, illustrés par des figures assez remarquables et parfois hautes en couleur. La première est celle d'Arnaud Gélis, le messager des âmes, qui mêle aux savoirs orthodoxes des croyances coutumières quant au devenir des morts. La seconde, celle de Raimond Delaire, dit Bour, de Tignac, illustre le phénomène, présent à un moindre degré dans d'autres dossiers, d'une déviation dogmatique à base rationaliste, avec une forte composante anticléricale. Je traiterai enfin du cas, le plus étrange à mes yeux, d'une incroyance motivée par des processus psychologiques strictement personnels, celui d'Aude Fauré, de Merviel. Mais avant d'entrer dans ces études, quelques considérations plus générales me semblent nécessaires.

La transmission religieuse : apprentissage et réinvention

Les historiens, lorsqu'ils abordent la question des croyances religieuses dans le monde chrétien, ont tendance à la ramener à celle de l'encadrement religieux et de la pastorale. Le degré d'orthodoxie des croyances est supposé varier en fonction de l'ampleur et la qualité de la prédication et de l'assiduité des simples gens aux offices. Les déviations – et en particulier tout ce que l'on désigne comme des « superstitions » - sont au contraire la marque d'un déficit d'enseignement religieux, laissant le champ libre aux « survivances du paganisme ». Quant aux hérésies, elles sont pensées, sur le même modèle, comme des entreprises de diffusions de croyances concurrentes de l'Eglise romaine : pas d'hérésie sans hérésiarques et sans prosélytisme. Tout se passe comme si, en matière de religion, les personnes étaient toujours passives, simples réceptacles d'énoncés forcément venus de l'extérieur.

Cette vision des choses n'est pas entièrement erronée : les dogmes d'une religion ne s'inventent pas, et ce d'autant moins qu'ils contredisent les attentes du sens commun. Il faut apprendre que le dieu des chrétiens se compose de trois personnes, saint Thomas lui-même considérait la Trinité comme une vérité révélée, non déductible par la raison de la notion du divin. Or, le cerveau humain ne fonctionne pas comme une bande magnétique, les messages ne viennent pas s'inscrire en lui sans altération et ne sont pas ensuite reproduits à l'identique. Il s'agit là d'un phénomène général, et non des effets circonstanciels d'un décalage entre la culture des uns et l'inculture des autres. Chacun, qu'il le veuille ou non, produit sa propre version, plus ou moins fidèle, des contenus de savoir qui lui sont transmis, et la diversité qui en résulte ne prête pas à conséquence tant que personne n'exige une parfaite fidélité. Or c'est précisément une stricte conformité des croyances à l'orthodoxie que requiert l'Inquisition : c'est demander l'impossible, surtout en des matières où la raison et l'expérience ne viennent pas soutenir la vraisemblance des énoncés. On ne saurait imputer les lacunes ou aménagements litigieux des dogmes seulement à un défaut d'éducation religieuse : heureusement pour elle, l'Eglise catholique n'a pas compté en ses rangs que des théologiens confirmés ! Et du reste, elle a su, en règle générale, distinguer la simple erreur (involontaire) de l'hérésie, qui suppose une obstination dans la déviance une fois la « vérité » connue.

Les prévenus de l'Inquisition de Pamiers ne sont donc, à mon sens, ni des ignorants absolus en matière religieuse, ni de simples perroquets répétant des propositions orthodoxes ou hétérodoxes selon les influences auxquelles ils ont été soumis. Ils apparaissent au contraire comme des sujets qui réfléchissent, débattent des questions religieuses et font des choix dans les articles de foi en fonction, pour partie au moins, du degré de crédibilité qu'ils leur reconnaissent. C'est dans ce qu'il nous révèle de cette réception critique des dogmes que le registre de Jacques Fournier me semble particulièrement précieux. Quelques exemples.

Dans l'interrogatoire de Guillaume Autast, bayle d'Ornolac, on lit ceci : « Nous étions près du feu et nous commençâmes à parler de Dieu et de la résurrection générale » (I, 235). La réalité de ce débat théologique improvisé est confirmée par la déposition d'autres témoins. Et ce n'est pas là la seule mention de telles conversations – elles sont même fréquemment à l'origine des propos imprudents qui vaudront à leur auteur la suspicion d'hérésie.

Autre indication fréquente : l'idée que les opinions déviantes des suspects sont le fruit de leur propre réflexion. Guillemette d'Ornolac, déjà citée, associe à son refus de l'immortalité de l'âme l'inexistence des peines et récompenses de l'autre monde. Et, puisque rien de l'homme ne survit et que tout n'est que matière, elle récuse aussi l'ultime résurrection de la chair : « Comme je voyais le corps humain se putréfier, je croyais qu'il ne pourrait jamais revivre » (I, 257). « - Avez-vous eu quelqu'un pour vous apprendre cela, l'avez-vous appris à quelqu'un ? », lui demande alors l'évêque – peut-être impressionné par la cohérence du discours de la suspecte. « - Non, répond-elle. J'y ai réfléchi et j'y ai cru de moi-même. » Bernard Franque, dans son dialogue avec Jacques Fournier, précise à un moment : « Je n'ai pas autrement réfléchi la-dessus ». (I, 389)

On pourrait voir dans ces revendications d'autonomie intellectuelle une simple ruse pour éviter un pénible interrogatoire sur les « maîtres » hérétiques à l'origine de ces opinions. Cela est peut-être parfois vrai (au même titre que la dénonciation de personnes décédées), mais je pense qu'il faut admettre la sincérité de telles affirmations. Elle est d'ailleurs confirmée par la manière toute personnelle dont les thèses suspectes sont en bien des cas argumentées. Ainsi, quelle que soit l'origine des croyances hétérodoxes – et elles peuvent aussi bien naître d'une proposition orthodoxe réinterprétée – l'important me semble qu'elles sont le fruit d'une réflexion, souvent critique, sur ce qui est croyable et ce qui ne l'est pas. Que de doutes, par exemple, sur la virginité de Marie ou la résurrection de la chair !

En bref, nous sommes en présence d'hommes et de femmes qui, par certains côtés, ont à l'égard de la religion la même attitude que nos contemporains : ils procèdent à ce que les sociologues des religions appellent le « bricolage » des croyances. Eux aussi font des choix, adaptent les énoncés, et sont tout à fait conscients de ce qu'ils font. La différence est que les Eglises actuelles, ne disposant plus d'un monopole des vérités religieuses légitimes, ont de fait renoncé à toute entreprise de normalisation. Le « bricolage » suppose aussi une offre religieuse diversifiée – on parle aujourd'hui de « croyances à la carte », ou de « supermarché » du religieux. L'éventail des croyances disponibles est, sans nul doute, plus étroit dans les vallées ariégeoises du XIV^e siècle. Mais, du fait de la présence cathare et vaudoise, on sait qu'il est possible de croire autre chose, ou de croire autrement. Selon un témoin, Bernard Franque « disait toujours que (les évangiles et les épîtres) se comprenaient autrement » (I, 383) : cela suffit à introduire le doute sur la lecture officielle, en l'absence de toute explication de contenus alternatifs. Après l'exécution de Raymond, le diacre vaudois, la rumeur circule qu'il « discutait avec Monseigneur l'évêque et lui répondait » (procès de Béranger Escoulan, I, 151). Ici encore, ce qui fait la force subversive de ce propos, c'est la mise en symétrie de deux paroles en principe radicalement inégales. Aux environs de Pamiers, dès le XIV^e siècle, l'idée que les dogmes religieux sont discutables semble assez largement répandue... Bref, pour croire et ne pas croire, on dispose bel et bien des deux instruments

nécessaires : de croyances alternatives au dogme officiel et, surtout, d'une confiance suffisante dans son jugement personnel.

Il faut ajouter une autre condition, en vérité décisive, à ces balbutiements du libre examen : la remise en cause de l'autorité morale de l'Eglise. Les convictions hétérodoxes des suspects de Pamiers sont en effet difficilement séparables d'un vigoureux anticléricalisme. Le clergé de la contrée n'offre pas que des modèles de vertu, il est soupçonné d'avarice, voire de simonie. On murmure que les messes ne sont qu'occasions de recueillir des aumônes, on discute du droit des prêtres à imposer des offrandes, supposées volontaires, préalablement tarifées. Enfin et surtout, Jacques Fournier vient de rétablir les carnelages, ce qui a fait grincer beaucoup de dents. A ces figures frappées de discrédit, il est bien entendu tentant d'opposer la rigueur morale et le désintéressement du Parfait cathare (même si, en l'occurrence, elle est assez mal incarnée par Bélibaste dans le Registre...).

Tout cela pour dire que les inévitables arguments d'autorité qui fondent les dogmes catholiques sont érodés par la perte d'autorité morale des prêtres. La situation du diocèse de Pamiers n'est sans doute pas une exception à l'époque, et l'on peut penser que le discrédit du clergé est, en tous temps et tous lieux du monde chrétien, structurellement disponible³. Mais il semble que, dans le contexte qui nous occupe, cette possibilité latente ait été activée par la conjoncture sociale et économique, et ait par ailleurs rencontré les effets subversifs de l'horizon de pluralité religieuse évoqué plus haut. On n'a plus envie de trop croire le prêtre, et c'est peut-être aussi pour cela que les bouches s'ouvrent, non sans danger au demeurant, car l'institution n'a rien perdu de son pouvoir coercitif.

L'influence des croyances et pratiques coutumières

Venons-en aux études de cas annoncées. Je passerai assez vite sur le premier type de déviation, la déviation fondée sur des croyances traditionnelles extérieures au christianisme. Dans la logique de l'Eglise, telle qu'elle apparaît dans les pénitentiels par exemple, ces « survivances du paganisme » sont censé nourrir la superstition plutôt que l'hérésie et elles concernent moins les croyances en tant que telles que des formes de culte réprouvées – par exemple des pratiques divinatoires ou des repas pris sur les tombes des défunts. Le fait de prétendre voir les morts, comme le fait Arnaud Gélis, se rapproche de ce type d'hétérodoxie, même si l'Eglise de l'époque, on le sait, a « récupéré » la croyance aux revenants dans le cadre de sa pastorale du Purgatoire. Or, comme le note Michelle Fournié⁴ dans une analyse très fouillée du cas d'Arnaud Gélis, ce n'est pas tant à son talent de visionnaire que s'intéresse Jacques Fournier qu'à sa conception de l'au-delà, qui diffère sensiblement de la théologie, nouvelle encore, du Purgatoire : voilà le lieu possible de l'hérésie. Les eschatologies hétérodoxes d'Arnaud Gélis et d'autres prévenus peuvent refléter la prédication des cathares et des vaudois, et les interrogatoires sont conduits en vue de révéler ces influences. De fait, les idées de notre armier⁵ sont dans doute en partie inspirées par des croyances locales quant au destin des morts (la fonction même de messenger des âmes relevant de la coutume dans la région). Comme celles de Guillaume Fort et de quelques autres, qui professent des croyances analogues quant à l'errance des âmes en peine dans des lieux désolés, elles révèlent l'influence de ce qu'E. Le Roy Ladurie désigne comme des « mentalités folkloriques, relativement 'achrétiennes', voire préchrétiennes⁶ ». Mais elles offrent aussi des représentations naguère acceptées par l'Eglise : par exemple l'idée du paradis terrestre comme séjour des âmes jusqu'au jugement dernier. Hétérodoxes sans doute, ces vues de l'au-delà,

³ cf. le débat usuel dans les hérésies médiévales sur la valeur des sacrements administrés par un prêtre indigne.

⁴ *Le ciel peut-il attendre. Le culte du purgatoire dans le Midi de la France* Paris, Eds. du Cerf, 1997, P ; 356-391.

⁵ Nom du messenger des âmes en Languedoc jusqu'au XIXe siècle. Voir J.-P. PINES, *Figures de la sorcellerie languedocienne, « breich », « endevinaire », , armier*, Paris, Eds. du CNRS, 1983.

⁶ E. LE ROY LADURIE, *op. cit.*, p. 590.

quelle que soit leur origine, se situent dans la continuité des pratiques, elles fonctionnent comme la mythologie plus ou moins « bricolée » qui justifie les formes coutumières du culte des morts. Il est frappant, par exemple, que les âmes des défunts ne soient accessibles au visionnaire que s'il connaît leur nom et leur lien de parenté avec celui qui s'enquiert de leur sort (I, 178) : le pouvoir de l'armier est donc proportionné aux frontières usuelles de la mémoire et du culte des disparus. Ces derniers d'ailleurs se montrent eux-mêmes, dans leurs demandes aux vivants, respectueux des pratiques autorisées : « Je vis l'âme de Pons Bru, de Pamiers cette année vers l'époque des vendanges (...). Ce Pons me dit de faire dire à sa veuve de mettre une livre d'huile dans la lampe de Notre-Dame du Mercadal, une livre dans l'église du Camp, et une autre dans la lampe commune de Saint-Antonin, et de donner un jour à manger à trois pauvres ; enfin de faire célébrer une messe pour son âme, et que cela fait elle irait au Repos ». (I, 161).

Arnaud se croit sans doute bon catholique tout en étant armier, et il abjure sans difficulté ses erreurs (il en professe d'autres, on le verra). La mention de son châtiment n'a pu être retrouvée, mais il ne fut condamné, selon l'avis de Jean Duvernoy, qu'à des peines mineures.

Guillaume Autast nous offre un autre exemple, plus facile à analyser, de l'influence des usages coutumiers sur les croyances. Dans une conversation avec une femme qui vient de perdre ses quatre enfants, il lui dit qu'elle n'aura pas à attendre le paradis pour les revoir : « (elle les retrouverait) en ce monde, parce qu'elle serait enceinte, et l'âme d'un de ces enfants défunts se réincarnerait dans son fruit, et il en serait de même successivement de l'âme des autres enfants morts quand elle serait enceinte » (I, 236). A ma connaissance, cette conviction n'a que de lointains rapports avec les idées cathares sur la métempsychose. Elle me semble en revanche un décalque de la coutume, largement répandue en Europe jusqu'au XXe siècle, de « refaire » les enfants morts en donnant aux nouveaux-nés leur prénom.

Pour conclure sur ce premier point, je retiendrai que des croyances traditionnelles ont pu nourrir des thèses « déviantes » au même titre que des croyances chrétiennes ou cathares, ni plus, ni moins. Le plus intéressant, à mon sens, est la manière dont elles ont été repensées et mises au service de la réflexion personnelle, et non simplement adoptées en l'état.

La force du sens commun

Cela nous conduit au deuxième cas de figure, celui de la déviation par rationalisation, qui me semble le moins bien analysé jusqu'ici. Comme on l'a vu, la spéculation théologique n'est pas chose si rare dans les campagnes ariégeoises du XIVe siècle, et elle concerne à la fois les dogmes catholiques et les croyances cathares, ces dernières offrant parfois des ressources pour contester les vérités d'Eglise. Un registre particulièrement fécond est, à cet égard, le problème du mal et ses solutions orthodoxe et dualiste.

Même s'il est difficile de lui donner un contenu précis et univoque, il existe un ensemble de principes moraux largement partagé dans notre tradition culturelle et utilisé dans l'évaluation morale quotidienne des actes et des intentions. Ces principes, dans la mesure où ils contribuent à construire les idées du bien et du mal et celle de justice, sont également impliqués dans ce que l'on pourrait appeler la théologie commune. Il est possible par exemple, de tirer un certain nombre de conséquences de l'idée que Dieu est à la fois juste et infiniment bon : un dieu doté de ces vertus peut-il vouloir la damnation éternelle des pécheurs ? condamnera-t-il les justes qui ne sont pas chrétiens ? A ces questions, il existe bien entendu des réponses orthodoxes. Mais les plus évidentes et, pourquoi pas, les plus sensées, sont hérétiques aux yeux des clercs médiévaux. Ainsi en va-t-il de l'égalité des religions (au moins des religions du Livre), exprimée dans plusieurs dépositions : celle de Jean Jouffre, de Tignac, entre autres :

« J'ai cru (...) que Dieu aimait autant les juifs et les sarrasins que les chrétiens, parce que Raimond m'avait dit pour le prouver que Dieu donne des richesses aux Juifs et aux sarrasins

comme aux chrétiens » (II, 615). Cette déclaration faisant suite à une remise en cause des vertus salvatrices du baptême. Une même contestation de l'adage « Hors de l'Eglise, point de salut » apparaissait déjà chez Guillaume Fort, de Montaillou : « Je ne croyais pas que les hommes ne pussent se sauver que dans la foi des hérétiques, mais qu'ils pouvaient être sauvés aussi bien dans la foi que garde l'Eglise romaine que dans celle des hérétiques » (II, 441).

Une deuxième conséquence possible de la thèse de l'absolue bonté de Dieu est l'idée que tous les êtres, y compris les démons, seront finalement sauvés. Cette proposition, éventuellement tempérée, apparaît dans plusieurs interrogatoires. Arnaud Gélis la couple à la précédente, offrant un bel exemple de déduction théologique dans ce dialogue avec Jacques Fournier :

« - Si vous ne croyez pas que les âmes de certains hommes seront finalement damnées, à quoi bon l'enfer ? – Dans l'enfer il y a les démons. Depuis que le Christ en a enlevé les âmes des saints, aucune âme d'homme n'est entrée en enfer, ni n'y entrera dans l'avenir. Seuls les démons seront tourmentés en enfer, parce que je ne crois pas qu'aucun homme ayant la foi chrétienne et le saint baptême soit damné. Même les juifs, les Sarrasins et les hérétiques, pourvu qu'ils implorent la miséricorde de Dieu, Dieu aura pitié d'eux et leur donnera le paradis.

- Qui vous a appris cela ? – Je l'ai entendu dans les prêches, et je le crois de moi-même à cause de la grande miséricorde de Dieu (I, 164). »

Arnaud, qui est sacristain, fréquente en effet beaucoup les églises et a entendu bien des prêches. Aucun, sans nul doute, ne défendait la thèse qu'il en a tirée, mais c'est vraisemblablement en toute bonne foi qu'il peut affirmer s'inspirer de leur enseignement.

Il faudrait enfin ouvrir le dossier du dualisme et de ses aménagements qui, me semble-t-il, relèvent plus du bricolage que d'une évolution doctrinale du catharisme. Au lieu d'attribuer indistinctement au dieu mauvais la création de l'ensemble du monde matériel, comme le voudrait l'orthodoxie cathare, la plupart des prévenus distinguent entre les bonnes et les mauvaises créatures. Le dieu bon n'a pu créer, pour citer Grazide, de Montaillou, « les loups, les mouches, les lézards et autres choses nuisibles à l'homme » (I, 301). Et elle précise même, tout en donnant le principe général de ses croyances : « Je ne crois pas que Dieu ait fait le diable, parce que c'est une mauvaise chose, et Dieu ne fait aucune mauvaise chose » (elle a un peu plus haut refusé de se prononcer sur l'existence de l'enfer pour les mêmes raisons) .

Ce dualisme tempéré n'est-il pas plus convaincant que la solution orthodoxe du problème du mal ? Plus convaincant aussi que le strict dualisme, qui conduit à déclarer mauvaises tant de choses intuitivement bonnes ? On imagine sans peine la difficulté à convaincre un paysan de la vérité de cet énoncé, enseigné à Bernard Franque par Jacques Fournier lui-même : « Les grêles, les foudres et les tempêtes et généralement toutes choses semblables viennent du dieu bon » (I, 394)... La « rectification » populaire de telles propositions avait de bonne chance de passer aux yeux du plus grand nombre pour au moins aussi orthodoxe !

Raimond Delaire professe quant à lui, s'agissant de l'incarnation, que « Dieu a été fait *foten e coardan* (en foutant et en donnant de la queue) ». « Et ce disant il frappait d'une main sur l'autre », précise devant la cour l'un des destinataires de ces propos scandaleux. Mais, plus qu'un simple blasphémateur, Raimond s'avère un dissident raisonneur, doté d'un véritable esprit de système. Il développe en effet un immoralisme radical fondé sur une conception matérialiste du monde : l'âme n'est rien d'autre que le sang, Dieu rien d'autre que l'univers matériel. En conséquence, dit-il, « je crus aussi de ce fait que l'âme humaine, après la mort du corps, n'a ni bien ni mal, et qu'il n'y a ni enfer dans l'autre monde, ni paradis pour récompenser ou punir les âmes humaines ». (II, 628). Et, tout aussi logiquement (si l'on admet du moins que la quête du salut est le seul fondement possible de la morale), Raimond conclut : « Du fait de cette croyance, je crus aussi que je ne pécherais pas, quoi que je fisse, de même que l'animal ne pêche pas, et que je ne tirerais de mérite d'aucune bonne œuvre (ibid.). » Ces convictions ne l'empêchent pas de faire des aumônes et d'aller à la messe « pour

être réputé homme de bien par (son) curé et les voisins », mais il y est assez attaché pour les avoir diffusées dans son entourage.

Comment des prises de position aussi hétérodoxes ont-elle pu voir le jour ? Si l'on en croit sa confession, Raimond aurait appris d'un autre que « Dieu et la Vierge Marie n'étaient rien d'autre que ce monde visible ». Mise à part la bizarrerie d'élever la Vierge au statut de divinité, il y a là une prise de position métaphysique cohérente : rien n'existe en dehors de la matière. D'où la négation de l'âme et de son immortalité, que Raimond rapporte plus loin à une autre source d'information : il a entendu dire à un certain Guillaume qu'une mule « avait une aussi bonne âme qu'un homme » (II, 687). Et, poursuit-il, « de cette croyance je déduisis de moi-même que mon âme et celle des autres hommes n'était que du sang, car, le sang tiré ou mortifié, l'homme meurt. » Si je comprends bien son raisonnement, Raimond conclut de la similitude des âmes animales et humaines qu'elles ne sont ni de nature spirituelle, ni immortelles. Or l'énoncé de Guillaume pourrait bien avoir une signification opposée : ne faut-il pas y reconnaître une formulation de l'idée cathares de transmigration des âmes ? Dans ses déductions personnelles, Raimond s'éloignerait donc autant de l'orthodoxie catholique que du catharisme !

On comprend peut-être mieux la singularité de ses convictions si on les rapporte à sa situation conjugale. Du vivant de son épouse, en effet, il a fait de la sœur de celle-ci sa concubine. Aux yeux de l'Eglise, il est donc à la fois adultère et incestueux. Or c'est justement sur le terrain des péchés de chair que Raimond développe avec le plus de détail les conséquences de son immoralisme :

« Je ne pensais pas qu'on péchât, même connaissant charnellement sa mère, sa fille ou sa sœur, ou encore une cousine germaine, bien que ce fût une action honteuse. Mais pour les cousines du second degré et autres femmes, si on les connaissait charnellement, je ne croyais pas que ce fût un péché ou une action honteuse, me rangeant à cette croyance à cause du proverbe commun dans le pays de Sabartès : 'A cosina secunda, Tot le li afonia' (à cousine seconde, enfonce-le lui tout) (...) J'ai cru que l'homme pêche aussi peu en connaissant charnellement une femme qui lui est étrangère qu'en connaissant sa propre épouse, car j'estimais qu'il n'y avait en cela pas de péché (II, 628).⁷ »

Faut-il lire dans les audaces intellectuelles de Raimond un simple plaidoyer *pro domo*, du moins la tentative d'un pécheur endurci pour se rassurer quant à son destin posthume ? Les motivations personnelles de sa déviance ne doivent cependant nous faire oublier les ressources qu'il utilise pour construire ses convictions, au premier chef celles du sens commun. Mais, à deux reprises, il dit aussi avoir accepté l'enseignement d'un autre parce que cet homme était plus âgé que lui. Ensuite, comme on vient de le voir, il cite en fait d'autorité un proverbe. Nous sommes bien loin de la figure d'hérétique compétent que nous offrait dans le Registre un autre Raymond, le diacre vaudois condamné au bûcher. Son cas est cependant considéré comme grave par Jacques Fournier, puisqu'il est condamné au mur strict, c'est-à-dire à l'une des peines les plus sévères. Il est vrai que la liste des « hérésies » de Bour est particulièrement longue : outre les « erreurs » jusqu'ici mentionnées, notre homme a aussi nié la création, la rédemption, la résurrection du Christ, la valeur des sacrements...

Incontestablement, les paysans de l'Ariège du XIV^e siècle n'étaient pas des théologiens qualifiés. Ils ne l'étaient pas parce qu'ils s'en tenaient au registre de la pensée ordinaire et évaluaient la religion à son aune. Cette attitude n'est-elle pas au fondement d'une possible incroyance, trop souvent refusée aux époques lointaines ? Si l'on récapitule en effet les chefs d'accusation des déviants, on s'aperçoit que la négation d'un dogme catholique y a plus de place que la croyance alternative. Or la négation du dogme revient presque toujours à lui substituer une certitude du sens commun. Cette démarche critique n'est pas à l'œuvre dans

⁷ Lire le très intéressant commentaire d'E. LE ROY LADURIE (*op. cit.*, p.544) sur la honte comme facteur de régulation des conduites.

toutes les formes de déviation ou d'innovation religieuse. On a affaire ici à ce qu'on pourrait nommer hérésie (ou incroyance) « par rationalisation ». L' hérésie « par révélation », quant à elle, offrirait de nouveaux articles de foi et semblerait requérir des acteurs plus qualifiés, plus familiers des ressources de l'orthodoxie – principalement les textes sacrés. Le registre prophétique où elle se situe va de pair avec une posture assumée d'innovation religieuse. Plus modestes en apparence, les dissidents ariégeois semblent simplement revendiquer d'avoir raison parfois, eux aussi, fût-ce contre le prêtre ; d'être reconnus comme des sujets doués de raison. N'y a-t-il pas là les racines d'une subversion autrement plus fondamentale que celle de l'hérésie ?

Une hérétique malgré elle ?

Abordons enfin le dossier d'Aude Fauré⁸. Il s'agit là, pour autant que l'on puisse porter des diagnostics à près de sept siècles de distance, d'une forme pathologique d'incroyance dont il est intéressant de tenter d'identifier le mécanisme. En juillet 1318, Aude est dénoncée à Jacques Fournier pour avoir avoué à ses voisines son incapacité de croire en la présence réelle du corps du Christ dans l'hostie. Ce dogme, promulgué presque exactement un siècle plus tôt au Concile de Latran IV, semble avoir suscité quelques résistances auprès des simples croyants, si l'on en juge par l'ampleur de l'entreprise pastorale à son sujet : innombrables sont les *exempla* de miracles eucharistiques décrivant la transformation effective et visible du pain en chair du Christ. On trouve d'ailleurs un de ces *exempla* dans la déposition d'Aude : sa voisine Ermangarde le lui a raconté pour la faire revenir à des vues plus orthodoxes.

L'histoire est en vérité fort embrouillée, entre autres choses parce qu'au cours de ses dépositions successives, Aude modifie son récit et apporte des éléments nouveaux qui rendent la chronologie des faits difficile à établir. Je présente ici la reconstitution à laquelle je suis parvenu.

Originaire de Lafage, Aude a épousé vers l'âge de 17 ans Guillaume Fauré, et elle vit avec lui dans le village d'origine de son mari, Merviel, distant d'une trentaine de kilomètres. Son mari semble plutôt aisé : Aude dispose d'une suivante, les morts de sa belle-famille sont enterrés dans une chapelle du cimetière. Au moment du procès, elle est mariée depuis environ 8 ans et a deux enfants. Lors de son mariage, elle n'a encore jamais communiqué et son mari, qui apparaît à plusieurs signes comme un croyant convaincu (mais n'est-ce pas la comparution devant l'Inquisition qui conduit à souligner les vertus chrétiennes de chacun?), lui demande de communier pour les Pâques qui suivent les noces. Je la cite : « Comme je n'avais jamais reçu le corps du Christ, ayant pourtant 17 ou 18 ans, je me confessai de mes péchés à un prêtre et, à la fête de Pâques suivante, je ne reçus pas le corps du Christ. Mon mari me demanda pourquoi et m'en fit reproche. Je lui répondis qu'à Lafage, d'où j'étais originaire, les hommes et les femmes jeunes n'avaient pas l'habitude de recevoir le corps du Christ . » (I, 32)

Voilà donc un premier différend entre les époux à propos de l'eucharistie. Mais bien vite les choses se compliquent encore, sur le plan religieux cette fois-ci : « Puis, l'année suivante, à cette même fête de Pâques, je reçus le corps du Christ. Et comme j'avais omis de confesser un grave péché que j'avais commis avant d'épouser mondit mari, je restai toute terrorisée et bouleversée, parce que j'avais reçu le corps du Christ sans avoir confessé ce péché. » (I, 32)

Aude a donc satisfait au désir de son mari, mais elle s'est mise dans son tort par rapport à Dieu en profanant le sacrement eucharistique par son péché non confessé. Si l'on suit sa première déposition, le 15 juillet, elle avoue que, trois années plus tard, elle est tombée dans l'erreur de ne plus croire en la présence réelle. Mais, selon la déposition du mari, à qui elle a également avoué ses doutes, la crise commence dès qu'elle a communiqué. Ce point est rectifié dans sa déposition du 21 juillet : « elle corrigea sa précédente déclaration en ce qu'elle avait

⁸ Ce dossier est le premier soumis à Jacques Fournier (DUVERNOY, I, 31-48).

dit qu'elle était tombée dans cette erreur huit ans auparavant, ou environ, et que cela lui était venu de la pensée et de la persistance du péché dont elle a parlé. Elle dit maintenant qu'il y a quatre ans environ seulement qu'elle a été dans cette erreur, et ceci pour une autre raison : J'allais un jour à l'église de Sainte-Croix, pour entendre la messe, et j'entendis raconter à des femmes dont je ne me rappelle pas le nom que la nuit précédente une femme avait accouché d'une fille dans la rue, à l'intérieur des murs de Merviel, sans avoir pu arriver chez elle. Ayant entendu cela, je me mis à penser à la chose dégoûtante que rejettent les femmes quand elles accouchent, et en voyant élever sur l'autel le corps du Seigneur, je pensai qu'il était souillé de cette saleté ; c'est de là que je suis tombé dans cette erreur de croyance, savoir que le corps du Christ ne se trouve pas là. » (I, 39)

En fait, la chronologie est la même, si l'on s'en tient à ses aveux devant la cour : Aude n'a jamais dit avoir cessé de croire depuis 8 ans, mais trois ans plus tard, donc au moment où elle a commencé à être obsédée par l'idée du placenta. Le trouble qu'elle ressent à ce propos est mentionné de façon plus précise dans le témoignage de Guillaume : « Quand je suis à l'église, lui a-t-elle dit, et qu'on élève le corps du Christ, je ne puis ni le prier ni le regarder, et quand je pense à le regarder, il me vient une espèce d'anbégament (empêchement) devant les yeux. » (I, 34)

Voilà pour les événements lointains. Une nouvel épisode, beaucoup plus bref, s'ouvre à la Saint-Jean 1318, moins d'un mois donc avant le début du procès. Aude souffre, dit-elle, d'une grave maladie. C'est alors qu'elle révèle à son mari à la fois son erreur, en termes assez vagues, et son péché de jeunesse (sans lui en livrer le contenu ?). A sa voisine Ermangarde, elle avoue au même moment son incapacité de croire en la présence réelle. Voici la réaction du premier : « Comment, maudite, parles-tu dans ton bon sens ? » Je répondis : « Oui ». Mon mari me dit alors que, si je ne m'étais pas confessée, je le fasse, parce qu'autrement, je ne resterais pas avec lui, mais qu'il me renverrait. » (I, 32) Ermangarde, quant à elle, lui conte le miracle eucharistique évoqué plus haut : une femme, voyant le prêtre faire communier les fidèles avec le pain qu'elle avait cuit, se met à rire. Le prêtre demande un miracle, et aussitôt le pain se convertit en un doigt d'enfant et le vin du calice en sang caillé. La femme s'étant « convertie », les saintes espèces reprennent leur apparence ordinaire. Selon sa déposition, Ermangarde tombe à son tour malade, tant elle a été choquée par l'incroyance de sa voisine, et c'est au cours de cette maladie qu'elle révèle en confession au prêtre l'erreur d'Aude. Celui-ci, peu avant le 15 juillet, fait témoigner Ermangarde devant lui-même et des témoins assermentés et peut ainsi, sans briser le secret de la confession, dénoncer Aude à l'évêque. D'où l'ouverture du procès dans les jours qui suivent.

Nous en apprendrons un peu plus, dans les dernières dépositions, sur la nature de la maladie d'Aude : ses voisines la voient sur sa couche qui « se désolé » bruyamment et « délire », tout en confessant (petite variante) son incapacité de prier Dieu. Alazays, la nourrice, est encore plus précise : à la fin du mois de juin, alors qu'elle est déjà rétablie de sa maladie, elle est entrée dans une crise violente après avoir assisté à la communion d'une voisine malade : « elle se mit à se tourmenter, à crier et à se dépouiller de ses vêtements. Guillemette, la suivante, et moi, croyant alors qu'elle avait le mal caduc de saint Paul, vu que d'autres fois, dans sa maladie et auparavant elle en avait souffert habituellement, nous lui dîmes, etc. ». (I, 43) Sans forcer le texte, il semble que ces troubles répétés soient plutôt d'ordre psychosomatique.

Revenons-en enfin au procès. Aude comparaît en tout huit fois entre le 15 juillet et le 7 août, date où elle entend la sentence et est libérée, simplement condamnée à des jeûnes et pèlerinages. Son attitude a évolué au cours de ses dépositions. Repentante dès le début, et se disant prête à expier, elle demande bientôt à la cour que lui soient épargnées des « peines infamantes », tel le port de croix jaunes. Et, de fait, on comprend qu'elle ne se sente pas

vraiment coupable de son erreur, dans la mesure où elle la vit comme une impossibilité de croire qui s'impose à elle en dépit de sa (bonne) volonté.

C'est pourtant bien, à mon sens, un problème de culpabilité qui est à l'origine de ses troubles. Son incroyance sélective ressemble en effet beaucoup à un symptôme, et tout se passe comme si elle avait déplacé l'objet de sa culpabilité du péché de jeunesse non confessé à l'erreur théologique. De la sorte, c'est aussi la personne offensée qui change : selon toute vraisemblance, le péché de jeunesse est un péché de chair, qui la met en porte à faux par rapport à son mari. L'incroyance, quant à elle, offense Dieu. Et le lien entre les deux péchés s'impose de lui-même dès lors que c'est son mari qui s'acharne à vouloir la faire communier. Le symptôme trouve ainsi son expression dans le registre du religieux, et non dans celui de la vie conjugale. En même temps, le fait de ne pas croire en la présence réelle conduit Aude à se sentir moins coupable : sa communion sacrilège est moins grave si l'hostie n'est que du pain. Mais le lien obsessionnel qui s'établit entre la vision de l'hostie et le souvenir du placenta, c'est-à-dire d'une représentation très crue des effets de la sexualité, manifeste un retour du refoulé en faisant se rejoindre les deux registres, faute au plan religieux et entorse à l'idéal de la conjugalité.

En somme, tout invite à penser qu'une crise conjugale s'est transformée en crise religieuse. Aude n'est pas heureuse en ménage : isolée de sa famille, souffrant peut-être de la nostalgie d'un amour de jeunesse, elle semble malgré tout avoir eu à cœur de donner l'image d'une bonne épouse, et c'est pourquoi elle a accepté de communier, satisfaisant ainsi aux attentes de notabilité ou de conformisme social de son époux. Mais cette image est inséparable du respect de la norme religieuse, comme le lui rappelle son mari en la menaçant de la répudier si elle persiste dans son erreur dogmatique. Il est d'ailleurs possible que cette image de bonne épouse soit déjà passablement écornée lorsque survient la crise de la Saint-Jean 1318 : dans la présentation du cas, Aude est dite « publiquement diffamée » (I, 31), cette incrimination étant distinguée de l'accusation d'incroyance. A-t-elle simplement, par de multiples indispositions jugées plus ou moins fictives, dérogé à son rôle de maîtresse de maison, mère et épouse travailleuse et attentive ? Faut-il voir dans ces insinuations un écho du péché de jeunesse, dont la rumeur aurait pu parvenir jusqu'à Merviel ?

Les chemins de l'incroyance d'Aude Fauré sont donc bien singuliers, et j'ai retenu son cas, en premier lieu, pour illustrer toute la richesse du registre de Jacques Fournier : bien rares sont les sources qui nous permettent de reconstituer avec une précision suffisante la crise psychologique vécue par une personne morte depuis plus de 600 ans ! Mais, par delà la singularité du cas, il y a quelques enseignements plus généraux à tirer de cette affaire. En premier lieu, nous avons là, me semble-t-il, un indice saisissant de la pression que faisait peser l'Inquisition sur les campagnes ariégeoises. En l'occurrence, tout cela ne finit pas trop mal, même si l'on n'imagine pas sans quelque inquiétude la suite des relations entre Aude et son mari Guillaume, à qui elle a désormais révélé sa faute prénuptiale, risquant ainsi de ramener au plan de la crise conjugale ce qui s'était jusqu'alors exprimé comme une crise religieuse. Le poids de ce déplacement/refoulement était-il devenu trop lourd ? Aude pouvait-elle enfin assumer sur le mode du conflit ouvert avec son mari ce qu'elle vivait jusqu'alors sur le mode de la culpabilité ? En tout cas, elle semble avoir utilisé le tribunal d'inquisition comme une sorte d'espace psychothérapeutique, dans lequel elle est parvenue à expliciter le mécanisme de la production de son symptôme.

Je n'irai pas plus loin dans ces spéculations. L'intérêt principal de ce dossier est que nous découvrons là un exemple assez rare de crise mystique en quelque sorte renversée : Aude est hantée par une association littérale entre l'eucharistie et l'ordre de la chair, mais d'une chair repoussante, imprégnée des évocations les plus physiologiques de la sexualité. Au même moment, des saintes mystiques ont du Christ les visions les plus charnelles, se voient buvant le sang qui coule de sa plaie au côté, imaginent l'hostie, comme dans l'*exemplum*

d'Ermangarde, sous l'aspect d'un enfant mutilé. L'imaginaire n'est guère différent dans un cas et dans l'autre. Et l'on pourrait encore rapprocher la crise d'incroyance que connaît Aude Fauré des fantasmagories diaboliques qui ont pu, un peu plus tard, obséder de prétendues sorcières, si tant est que leurs aveux n'aient pas tous été suggérés par les inquisiteurs et obtenus par la violence. En somme, on voit très bien sur cet exemple combien était probable la manifestation de problèmes psychologiques dans le registre du religieux ; combien également l'imposition de la grille de la déviation hérétique à ce genre de cas a pu alimenter les tribunaux d'Inquisition de causes bien éloignées de toute intention théologique.

Quelques mots pour conclure. L'hypothèse que j'ai défendue est que les chemins de la dissidence religieuses sont divers, et qu'il ne faut pas systématiquement y voir la marque de l'influence d'une hérésie constituée : inutile donc de toujours chercher – avec les inquisiteurs – l'hérésiarque derrière l'hérétique, ou le souvenir d'une doctrine explicitement transmise là où la contestation du dogme s'explique aussi bien autrement. Comme on l'a vu, certaines des ressources de la dissidence ou de l'innovation sont toujours et partout disponibles : celles qui relèvent du sens commun et, probablement aussi, la connaissance de quelques énoncés religieux alternatifs (au minimum l'information que d'autres croient autrement, ou croient autre chose). Dans d'autres cas, tels ceux d'Arnaud Gélis et de Guillaume Autast, l'hétérodoxie tient à la fusion de croyances d'âge ou d'origine différents, orthodoxie devenue hétérodoxie parfois, pratiques coutumières réinterprétées ou adoptées sans volonté de se situer en marge de l'Eglise. N'oublions pas enfin le cas, peut-être moins marginal qu'on aurait pu le croire, des traductions religieuses plus ou moins déviantes de problèmes psychologiques, qui peuvent aller jusqu'à produire des « hérétiques malgré eux ».

La dissidence revendiquée, quant à elle, semble plus directement liée à des évaluations de l'autorité de l'Eglise et de son clergé qui débordent le seul registre de la compétence théologique. Si l'on réserve le nom d'hérésie à la rencontre d'une différence doctrinale et d'un rejet de l'autorité de l'Eglise, il y a de bonnes chances pour que les mouvements ainsi conçus s'alimentent d'abord des conflits liés à la présence de l'Eglise en tant qu'institution, lieu de pouvoir, agent économique. On comprend alors que l'hérésie concerne le plus souvent des groupes sociaux dont les membres sont confrontés aux prétentions du clergé ou des élites qu'il soutient. En dehors de ces situations bien tranchées, l'inquisition nous révèle ce qu'était sans doute, majoritairement, l'appartenance des simples gens à l'Eglise catholique : adhésion à certains de ses dogmes, rejet ou aménagement de ce qui était jugé incroyable, doute enfin, pouvant aller jusqu'à l'incroyance. Il n'y a pas de raisons sérieuses de refuser aux hommes du passé une aptitude à la critique comparable à celle que nous possédons aujourd'hui : elle relèvent de compétences qui appartiennent à tous les hommes.